PLUTARCO

# OBRAS MORALES Y DE COSTUMBRES

## (MORALIA)

## VII

SI LA VIRTUD PUEDE ENSEÑARSE • SOBRE LA VIRTUD MORAL • SOBRE EL REFRENAMIENTO DE LA IRA • SOBRE LA PAZ DEL ALMA • SOBRE EL AMOR FRATERNO • SOBRE EL AMOR A LA PROLE • SI EL VICIO PUEDE CAUSAR INFELICIDAD • SI LAS PASIONES DEL ALMA SON PEORES QUE LAS DEL CUERPO • SORE LA CHARLATANERÍA • SOBRE EL ENTROMETIMIENTO

INTRODUCCIONES, TRADUCCIONES Y NOTAS POR
ROSA MARÍA AGUILAR



EDITORIAL GREDOS


HABENT SUA
FATA LIBELLI


EX
LIBRIS
ARMAUIRUMQUE



BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 214

Asesor para la sección griega: Carlos García Gual

Según las normas de la B. C. G., las traducciones de este volumen han sido revisadas por Jorge Bergua Cavero.



Depósito Legal: M. 37658-1995.

ISBN 84-249-1601-8. Obra completa.
ISBN 84-249-1789-8. Tomo VII.

Impreso en España. Printed in Spain.

**Gráficas Cóndor, S. A.,** Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1995. — 6705.

# INTRODUCCIÓN

Las obras que contiene este volumen están casi en su totalidad representadas en el apartado que Ziegler[1] calificó como escritos ético-filosóficos populares. No diríamos tanto nosotros de todas, pues, si el calificativo de popular puede convenir a la mayoría de ellas, creemos que un tratado de una envergadura como la de *Sobre la virtud moral (De virtute morali)* se escapa a tal encasillamiento por su propio contenido y por la índole de su exposición, de un carácter doctrinal, escueto y seco, como pocas veces ofrece el de Queronea.

Semejanzas mayores son las que se hallan en el grupo que, a nuestro ver, constituyen *Sobre el refrenamiento de la ira (De cohibenda ira), Sobre la paz del alma (De tranquillitate animi), Sobre el amor fraterno (De fraterno amore), Sobre la charlatanería (De garrulitate)* y *Sobre el entrometimiento (De curiositate)*. En estos tratados se expone la naturaleza de algunos grandes o pequeños vicios y se dan consejos para su curación o bien se desarrollan doctrinas para vivir en paz con uno mismo o con la familia. La exposición en ellos es bastante sistemática, pero la posible aridez de la doctrina se ve aliviada por la riqueza del anecdotario inser-

---

[1] K. Ziegler, *Plutarchos von Chaironeia, Realencyclopädie* XXI 1, 1951, col. 768 sigs.

tado a todo lo largo de cada obra, lo que hace a muchas de estas obras de las más amenas de nuestro autor. Casos levemente diferentes son dentro de este apartado el del *Sobre el refrenamiento de la ira* y el del *Sobre el amor fraterno.* En el primero nos encontramos con el género diálogo, pero solamente en apariencia. Tras un primer intercambio de impresiones entre Sila y Fundano, el diálogo se decanta en una larga exposición de Fundano que sólo se interrumpe con el fin de su teorización sobre los medios para dominar el vicio de la ira. En este tratado no hay una exposición previa sobre la índole de este vicio —que se hallaría, en cambio, en el perdido *Perì orgês*— sino solamente el tratamiento para lograr su dominio. El segundo de ellos es uno de los opúsculos morales más gratos, a nuestro ver, del filósofo de Queronea. En él se encuentran una espontaneidad, una frescura y veracidad que serían comparables a los rasgos que hallamos en los consuelos que prodiga a su mujer en su *Consolatio ad uxorem,* debidos en uno y otro caso al amor que prodigaba a su familia y que vemos reflejados en el primero en sus alusiones a su hermano Timón.

Un caso distinto es, aun cuando pueda confundir su título, el tratadito *Sobre el amor a la prole.* Sin duda el no estar completo es la causa de que nos cuente poco más que es mayor el amor a su progenie en el hombre que entre los animales, aunque se expongan hermosos ejemplos del amor de las bestias por sus crías. La obra parece inacabada y su texto se presenta muy corrompido. Por otra parte su estilo cuadra más que nada con el de los ejercicios retóricos, y las dificultades en su datación no aclaran tampoco el problema.

Las tres restantes obras que constituyen este volumen son todas ellas igualmente breves e incompletas. Sobre dos de ellas, *Si el vicio puede causar infelicidad (An vitiositas ad infelicitatem sufficiat)* y *Si las pasiones del alma son*

*peores que las del cuerpo (Animine an corporis affectiones sint peiores)*, ya Wilamowitz[2] formuló la teoría de que ambas formarían parte de una sola obra mayor, siendo la primera de las dos continuación de la segunda. Esta hipótesis, que no halló fortuna, ha sido retomada en cierta manera y con mayores vuelos por Adelmo Barigazzi[3]. Este autor supone que no sólo estos opúsculos sino también los tratados *Sobre la fortuna (De fortuna), Si la virtud puede enseñarse (An virtus doceri possit)*[4] y *Sobre la virtud y el vicio (De virtute et vitio)* —de los cuales sólo el segundo forma parte de este volumen— provendrían de una misma obra fragmentada. El orden en que habría que leer estos fragmentos sería *De fort., An virtus, Animine an corporis, An vitiositas* y por último *De virt. et vit.* A su juicio, todos ellos revelan el ejercicio de la retórica como otros productos de la etapa de juventud de Plutarco y podría convenirles un título como *De virtute, an docenda sit (Perì aretês, ei didaktéon).* Subtítulos en la obra la habrían llevado a la fragmentación en piezas independientes en una época situable entre la publicación del catálogo de Lamprias (s. III/IV d. C.) y la edición de Máximo Planudes (s. XIII de nuestra era). El contenido sobre la virtud habría favorecido su difusión en el cristianismo. Incluso, recuerda, el número 180 del catálogo de Lamprías es *Perì aretês, ei didaktéon hē aretḗ.* En suma, no se trataría aquí de un tratado moral, sino de una declama-

---

2 U. von Wilamowitz, *Hermes* XI (1905), 161-176 (= *Kleine Schriften* IV, págs. 208-212).

3 A. Barigazzi, «Per il ricupero di una declamazione di Plutarco sulla virtù», *Prometheus* 13 (1987), 47-71.

4 También G. Siefert, *Commentationes Ienenses* 1896, págs. 102-105 (*apud* Helmbold, *op. cit. infra,* pág. 2), ha sostenido que Plutarco escribió el *An virtus...* en relación con *De fortuna* y que aquél no está mutilado sino inacabado.

ción sobre la virtud. La exposición de esta teoría aparece bien fundada y resulta atractiva, ya que sirve también para eludir el cómodo recurso de calificar todos estos textos fragmentarios de apuntes sin desarrollar o de obras incompletas publicadas póstumamente por herederos. Sin embargo, por más atractiva que resulte tal teoría, no puede dejar de ser más que una suposición plausible, pero no fácilmente demostrable.

Los diez tratados que figuran en este volumen se encuentran en el *Corpus Planudeum,* conservado en el códice *Parisino* E, y son respectivamente los números 55, 52, 9, 11, 13, 46, 45, 19, 14 y 10. El orden de los tratados en nuestra traducción responde al de la edición estefaniana. La tradición manuscrita es muy amplia y solamente pretendemos mostrar un esbozo de ella. En su conjunto es una colección de casi cincuenta códices, repartidos en tres familias. De la primera, que representa la tradición más antigua, el manuscrito principal es un palimpsesto, el *Laurentianus* 69 (L) del s. x, muy mutilado, del cual es copia el *Parisinus gr.* 1955 (C) (s. xi-xii). La segunda familia, muy compleja, tiene varios grupos entre los que se encuentran el *Marcianus gr.* 249 (Y) (s. xi-xii) y los *Mosquenses SS. Synodi gr.* 501 y 502 (M y N) del s. xii en el primero de éstos, manuscritos de los que, con diversas alteraciones, derivan los demás. La tercera representa la tradición de Planudes y en ella se encuentran el *Ambrosianus gr.* 859 (α) poco anterior a 1296, el *Parisinus gr.* 1671 (A) del s. xii y el *Parisinus gr.* 1672 (E) del xiv, poco anterior al 1302. El propio *Mosquensis gr.* 501, de la familia segunda, parece haber sido corregido por el propio Planudes. Con esta familia y, en concreto, con el *Ambrosianus gr.* 859 parece relacionarse ε (el *Matritensis* 4690, antiguo N 60) de la Biblioteca Nacional, fechado por Gregorio de

Andrés[5] en el s. XIII. En él se hallan algunos de los tratados que se traducen en este volumen, a saber, por este orden: *De cur.*, *Anim. an corp. affect.*, *De gar.*, *De coh. ira*, *De tranq. an.*, *De frat. am.*, *De virt. mor.* También en la Biblioteca de El Escorial se hallan el *Anim. an corp. affect.* (5, antes R. I. 5) así como un *excerptum* del *De frat. am.* en el 339. Ambos códices son tardíos.

En cuanto a las traducciones de estas obras puede decirse con certeza que no se ha conocido ningún esfuerzo para su versión directa del griego al castellano desde el s. XVI hasta nuestros días[6]. Fue Diego Gracián de Alderete, secretario del emperador Carlos V, quien en 1533 publicó los *Apothegmas del excelentisimo Philosopho y Orador Plutarco Cheroneo* en Alcalá de Henares, traducción de la que da cuenta M. Menéndez y Pelayo, advirtiendo que no había llegado a sus manos[7]. Sí conocía, en cambio, la de 1548 como asimismo la reedición de 1571 con adición de ocho obras más, a las que dedica grandes elogios. En estas versiones de

---

[5] *Catálogo de los Códices Griegos de la Biblioteca Nacional*, Madrid, 1987, págs. 249-251.

[6] Véase C. García Gual, «Dos poemas de encomio a la primera versión castellana de las *Obras morales* de Plutarco», en A. Pérez Jiménez, G. del Cerro Calderón (eds.), *Estudios sobre Plutarco. Obra y tradición. (Actas del I Symposion español sobre Plutarco)*, Málaga, 1990, pág. 280 y n. 5.

[7] M. Menéndez y Pelayo, *Biblioteca de Traductores Españoles*, II, Santander, 1952, págs. 179-180. Ficha completa de la obra de A. Palau y Dulcet en el *Manual del librero hispano-americano*, ofreciendo a continuación el contenido, en el que figuran, tras los *Apotegmas*, las demás obras de los *Moralia* que aparecen en la edición de 1548. Se trata de una confusión del viejo librero catalán de esta primera traducción de sólo los *Apotegmas*, de 1533, con la de 1548, también impresa en Alcalá, en la que figuran las otras obras mencionadas, cosa que hemos podido verificar en la Biblioteca Nacional, donde se halla esta preciosa edición de 1533 que Menéndez y Pelayo no llegó a conocer.

los *Morales de Plutarco. Traduzidos de lengua Griega en Castellana* se hallan parcialmente los tratados que se publican en este volumen. No sabemos bien cuál fue el criterio que llevó a Gracián a hacer esta selección, pues si hubiera sido el de no considerar algunas de ellas, como apunta Menéndez y Pelayo[8], verdaderamente apropiadas a este título, sí habría tenido en cuenta tratados como *Sobre el amor fraterno* o *Sobre la charlatanería* que no aparecen en su traducción. Los que corresponden con este volumen son por el orden en que en él aparecen los siguientes: *Que la virtud se puede enseñar* (fol. 180); *Cómo se ha de refrenar la yra* (fol. 149 v.); *De la tranquilidad y sossiego del ánimo* (fol. 156 v.); *Que son mayores las dolencias y passiones del ánimo que las del cuerpo* (fol. 164); *Contra los que son curiosos por saber vidas agenas* (fol. 174).

A partir del excelente estudio de J. S. Lasso de la Vega[9] sobre las traducciones de las *Vidas* parece haberse puesto de moda el vapulear la traducción de Diego Gracián[10]. Aun sin negar todos los defectos que estas versiones presentan, pensamos que las traducciones de los *Morales* deberían estudiarse más a fondo para emitir un juicio. No debemos olvidar que Gracián es un hijo de su época y que el gusto por la paráfrasis también se halla en la traducción latina de Erasmo que él tuvo a la vista. Por otra parte, que también tuviera

---

[8] *Op. cit.*, pág. 180: «... todos los cuales omitió Gracián o por creerlos de interés menos general que los que tradujo, o por juzgar, y con razón, que se les había aplicado con harta impropiedad el título de *Morales*, versando los más sobre cuestiones eruditas, ajenas a la Ética práctica, argumento de los demás libros».

[9] «Traducciones españolas de las *Vidas* de Plutarco», *Estudios Clásicos* VI, 35 (1962), 451-514, especialmente en págs. 482 y 496-497.

[10] J. López Rueda, *Helenistas españoles del s. XVI*, Madrid, 1973, págs. 389 y 391-392.

presentes otras traducciones de los *Moralia* en lengua vernácula no parece extraño. El que pueda haber semejanzas entre traducciones en lenguas vernáculas puede deberse, a veces, a coincidencias estructurales entre ellas. En fin, el propio secretario reconocía las muchas dificultades que había encontrado en traducir a Plutarco [11], y su opinión sobre la oscuridad de pasajes y abundancia de citas podría subscribirse igualmente ahora, cuando se cuenta con mucho mejores medios.

Una traducción interesante, aunque del latín, como advierte el autor, es la que hizo Diego de Astudillo [12] del *De cohibenda ira* y que aparece a continuación de su traducción de la *Introducción a la sabiduría* de Juan Luis Vives, lo cual lleva a pensar que la traducción latina procedería de este último. Esto confirma el interés que por Plutarco sintió el círculo de erasmistas. Por último, y sólo a título de curiosidad, mencionaremos una traducción de comienzos del s. XIX de los *Morales*, cuyo autor advierte paladinamente haberla hecho del francés. Se trata de una adaptación de parte de las *Obras morales* de la que no sabemos si el traductor, Enrique Ataide, es responsable o si realmente ya tradujo tal adaptación [13]. Quizá se trate más bien de lo primero, por lo

[11] «... y el sentido escuro que tiene sacado de los escondrijos y retraymientos de todos los autores: de suerte que se podría estimar una obra de ataracea compuesta de varia entretalladura». Del prólogo a la edición de 1548 en Alcalá de Henares por Juan de Brocar, fol. 9.

[12] *Introducción a la sabiduría compuesta en latín por el Doctor Juan Luys Vives. Diálogo de Plutarcho, en el qual se tracta, como se ha de refrenar la ira. Una carta de Plutarcho que enseña a los casados como se han de auer en su bivir. Todo nuevamente traduzido en castellano por —.* En Amberes, en casa de Juan Steelsio, 1551.

[13] *Primera parte de los pensamientos morales de Plutarco, traducidos del francés al castellano por D. Enrique de Ataide y Portugal. Tomo décimo.* En Madrid, en la oficina de Aznar, año 1803. Hay luego una *Segun-*

que dice en la n. 1 a la pág. 5: «En la traducción de los Pensamientos escogidos de Plutarco, no me he sujetado a toda la precisión que hubiera guardado si hubiera emprendido la traducción de sus obras, ó de alguno de sus tratados. Era menester dar sus ideas, más bien que sus expresiones; pero si me he tomado alguna libertad, ha sido con mucho cuidado».

Para terminar, hemos de referirnos a las ediciones griegas manejadas. El texto griego seguido es el de W. C. Helmbold en el t. VI de la colección *The Loeb Classical Library.* Asimismo hemos tenido a la vista el texto griego de la edición de M. Pohlenz y W. Sieveking en la colección Teubner, cuyas lecturas se han adoptado en algún caso. También han sido de gran ayuda la edición de J. Dumortier y J. Defradas en *Les Belles Lettres* y la de *Moralia 1* de G. Pisani, tanto en algunas adopciones de lectura como en su interpretación en las traducciones. Hemos tenido en cuenta igualmente ediciones monográficas de todas las cuales se da cuenta en la Bibliografía, salvo de alguna edición reciente que no ha llegado a nuestras manos y que por ello se ha omitido.

---

*da parte* y, por último, una *Colección de Filósofos moralistas antiguos* que está sacada de los *Apotegmas* como luego se advierte en portada.

# BIBLIOGRAFÍA*

K. Abel, «Panaitios bei Plutarch *De tranquillitate animi?»*, *Rheinisches Museum* 130/2 (1987), 128-152.

D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme,* París, 1969.

—, *De la vertu éthique,* París, 1969.

A. Barigazzi, «Per il ricupero di una declamazione di Plutarco sulla virtù», *Prometheus* 13 (1987), 47-71.

—, (ed.), *<Se la virtù si debba insegnare>* (*La fortuna, Se la virtù si possa insegnare, Se siano più gravi le malattie dell' animo o del corpo, Se il vizio sia sufficiente a rendere infelici, La virtù e il vizio*), Nápoles, 1993.

F. Becchi, «La nozione di φρόνησις negli scritti postaristotelico-peripatetici di etica», *Prometheus* 13 (1987), 37-46.

—, *La virtù etica,* Nápoles, 1990.

—, «A proposito degli studi sugli scritti etici di Plutarco», *Atene e Roma* XXV 1 (1990), 1-16.

H. Broecker, *Animadversiones ad Plutarchi libellum* Περὶ εὐθυμίας, Bonn, 1954.

C. Brokate, *De aliquot Plutarchi libellis,* tesis doc., Gotinga, 1913.

* La Bibliografía que consta aquí es la que fundamentalmente se relaciona con estos tratados. Aun así también son citadas algunas obras generales que han sido empleadas. Para una Bibliografía general se remite a los otros volúmenes sobre Plutarco de esta misma Colección, donde se halla amplia información.

J. Dumortier, J. Defradas (eds.), *Plutarque, Oeuvres morales,* t. VII, primera parte, París, *Les Belles Lettres,* 1975.

R. Flacelière, *Sagesse de Plutarque,* París, 1964.

P. Fuhrmann, *Les images de Plutarque,* París, 1964.

J. García López, «Diego Gracián de Alderete, traductor de los *Moralia* de Plutarco», en *Los humanistas españoles y el humanismo europeo (IV Simposio de Filología Clásica),* Univ. de Murcia, 1990, págs. 155-164.

D. Gracián, *Morales de Plutarco. Traduzidos de lengua Griega en Castellana por —,* Alcalá de Henares, 1548.

J. J. Hartmann, *De Plutarcho scriptore et philosopho,* Leiden, 1916.

G. Hein, *Quaestiones Plutarcheae,* tesis doc., Berlín, 1916.

R. Heinze, «Ariston von Chios bei Plutarch und Horaz», *Rheinisches Museum* XLV (1890), 497-523.

W. C. Helmbold (ed.), *Plutarch's Moralia,* vol. VI, Londres-Cambridge (Massachusetts), 1962.

O. Hense, «Ariston bei Plutarch», *Rheinisches Museum* XLV (1890), 541-554.

R. Hirzel, «Demokrits Schrift Περὶ εὐθυμίας», *Hermes* XIV (1879), 354-397.

G. Indelli, «Plutarco, Sul controllo dell' ira», *Atene e Roma* 35 (1990), 89-94.

C. P. Jones, «Towards a chronology of Plutarch's works», *Journal of Roman Studies* LVI (1966), 61-74.

R. Laurenti, G. Indelli (eds.), *Sul controllo dell' ira,* Nápoles, 1988.

W. R. Paton, M. Pohlenz, W. Sieveking (eds.), *Plutarchi Moralia,* vol. III, Leipzig, $1972^2$ (reimpr. 1.ª ed. 1929).

E. Pettine, *Plutarco, La curiosità* (Περὶ πολυπραγμοσύνης), Salerno, 1977.

— (ed.), *Plutarco, La loquacità (De garrulitate)*, Salerno, 1975.

— (ed.), *Plutarco, La tranquillità del animo,* Salerno, 1984.

G. Pisani, *Plutarco, Moralia I. «La serenità interiore» ed altri testi sulla terapia dell' anima,* Biblioteca dell' Immagine, 1989.

M. Pohlenz, «Plutarchs Schrift Περὶ εὐθυμίας», *Hermes* XL (1905), 275-300.

—, «Ueber Plutarchs Schrift Περὶ ἀοργησίας», *Hermes* XXXI (1896), 321-338.

P. RABBOW, *Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung. Auf ihren Quellen untersucht. Die Therapie des Zornes,* Leipzig-Berlín, 1914.

D. A. RUSSELL, «On reading Plutarch's *Moralia*», *Greece and Rome* 15 (1968), 130-146.

A. SCHLEMM, «Ueber die Quellen der plutarchischen Schrift Περὶ ἀοργησίας», *Hermes* XXXVIII (1903), 587-607.

E. L. SHIELDS, «Plutarch and Tranquillity of Mind», *Classical Weekly* 42 (1948-49), 229-234.

G. SIEFERT, *De aliquot Plutarchi scriptorum moralium compositione atque indole,* Leipzig, 1896.

—, *Plutarchs Schrift* Περὶ εὐθυμίας, Progr. Pforta. Naumburg, 1908.

R. VOLKMANN, *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chaeronea,* Berlín, 1869-1873.

U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, «Der Tragiker Melanthios von Rhodos», *Hermes* XXIX (1894), 150-154.

K. ZIEGLER, *Plutarchos von Chaironeia, Realencyclopëdie* XXI 1, 1951, cols. 636-962.

# SOBRE LA VIRTUD MORAL

## INTRODUCCIÓN

Este tratado plutarqueo sobre la virtud moral no ha sido de los más favorecidos por los comentaristas en cuanto a número de obras dedicadas a él y, sobre todo, en lo que respecta a los juicios emitidos. Algunos autores como J. J. Hartman[1] lo han considerado indigno de la producción de Plutarco por el aburrimiento que resulta de su lectura. Aunque el juicio de W. C. Helmbold[2] en el prólogo a su edición del tratado es menos severo y juzga excesivamente dura la frase de Hartman, tampoco son demasiado amables las palabras que le dedica.

Hay que esperar algún tiempo después para encontrar opiniones más favorables, así la de M. Hadas[3] que considera

[1] J. J. Hartmann, *De Plutarcho scriptore et philosopho*, Leiden, 1916, págs. 203 y 206: «Multo etiam philosopho Chaeronensi indignior hic libellus, quem, ut ad finem perlegas, quantum tibi est taedii devorandum!» y «Denique et libellum *An virtus doceri possit* et hunc *De virtute morali* insignia equidem duco exempla ineptissimae imitationis, qua ita Plutarchi personam sumit impostor ut ultro se indicet».

[2] W. C. Helmbold, *Plutarch's Moralia*, VI *(The Loeb Classical Library)*, Londres, 1939, págs. 16-17: «But Hartman's words are no doubt too harsh» pero luego: «On the whole, whether from the standpoint of popular or from that of serious philosophy, this is one of the least successful of Plutarch's works».

[3] M. Hadas, «The Religion of Plutarch», *The Review of Religion* 6 (1941-1942), 280.

este tratado como el más sistemático entre los que Plutarco dedicó a la ética y como la exposición más sucinta de las opiniones de nuestro autor sobre el alma. Asimismo K. Ziegler[4] lo juzga desapasionadamente como un escrito cuya finalidad primordial es la refutación de la doctrina estoica de las pasiones y la defensa de la teoría platónica y aristotélica sobre el alma y la virtud. Es D. Babut quien en tiempos más cercanos se ha ocupado del tema, primero en su *Plutarque et le Stoïcisme* y después con la edición de la obra[5], a la que precede una larga introducción. En ésta hace notar una particularidad de la obra, no señalada anteriormente a su parecer, y es el desarrollo en ella de dos temas. Así, el título del tratado corresponde estrictamente a la primera parte mientras que a partir del cap. 6 se abandona este esquema y nuestro autor se dedica a demostrar la doble naturaleza del alma y a refutar la teoría intelectualista de las pasiones. Babut no piensa que haya incongruencia entre ambos temas, sino que los dos se relacionan íntimamente, siendo el segundo de ellos consecuencia del primero y justificándose ambos en la orientación de polémica antiestoica del tratado[6].

Respecto a su cronología, no se encuentran datos objetivos para dar una fecha y, así, C. P. Jones[7] ni siquiera lo menciona en su ensayo de cronología plutarquea. Los co-

---

[4] K. Ziegler, *Plutarchos von Chaironeia*, Stuttgart, 1949, cols. 133-134, donde su postura frente a la autenticidad del escrito es positiva y valora el juicio de Hartman como «ohne stichhaltige Gründe, mit kleiner nörgelder Kritik».

[5] D. Babut, *Plutarque, De la vertu éthique*, París, 1969, donde la introducción se extiende a lo largo de 85 páginas.

[6] Babut, *op. cit.*, pág. 53.

[7] C. P. Jones, «Towards a chronology of Plutarch's Works», *Journal of Roman Studies* 56 (1966), 61-74.

mentaristas más antiguos lo han considerado generalmente como obra de juventud; así T. Sinko, por considerarlo como obra menos ponderada en el tratamiento de las pasiones que *De cohibenda ira* o *De tranquillitate animi.* Lo mismo opina M. Pinnoy[8], que lo considera obra de juventud junto a *De audiendis poetis* y *De adulatore et amico.* K. Ziegler[9] no se decide por una fecha y cita a G. Hein[10], quien considera este tratado posterior a *De adulatore et amico, De tranquillitate animi, De profectibus in virtute, De laude ipsius, De amicorum multitudine, De fraterno amore* y *De vitioso pudore;* pero para que esta ordenación tuviera algún valor debería existir certeza de las fechas respectivas de composición de estas obras. D. Babut, en el prólogo a la edición del *De virtute morali (De la vertu éthique),* expone una teoría diferente y que es sucintamente como sigue. Plutarco ha hecho en esta obra una crítica de la virtud concebida como juicio por los estoicos. En ella hay alusiones a opiniones propias sobre temas del estoicismo que no han tomado mayor extensión por hallarse ya formuladas anteriormente en sus tratados de polémica antiestoica. Esta teoría supone que *De virtute morali* y *De profectibus in virtute,* íntimamente relacionado con el precedente, hacen referencias implícitas a tales tratados. Por consiguiente, *De virtute morali* sería posterior a *De stoicorum repugnantiis,* que es la obra que él considera como probable antecedente. Ahora bien, tampoco hay seguridad sobre la datación de este último tratado y, así como reconoce el mismo autor[11], no se llega a ninguna conclusión

[8] T. Sinko y M. Pinnoy *apud* Babut, *op. cit.*, pág. 80, n. 3.

[9] K. Ziegler, *op. cit.*, col. 81.

[10] G. Hein, *Quaestiones Plutarcheae,* tesis doc., Berlín, 1916, especialmente en conclusiones, págs. 42 y 43.

[11] Babut, *op. cit.*, pág. 83: «Nous n'en sommes pas beaucoup plus avancés, il est vrai, pour fixer une date, même approximative, au second

definitiva. Piensa, no obstante, que sería un progreso notable poder afirmar que el *De virt. mor.* pertenece a la misma etapa en la vida de Plutarco que el *De prof. in virt.*, que no fue escrito desde luego antes del 85.

Por tanto, tras este repaso a las distintas y dispares opiniones sobre su cronología, no podemos emitir conclusión alguna. No obstante, nos parece bastante plausible esta última opinión, pues este opúsculo sobre la virtud ética no parece obra inmadura, sino más bien un tratado teórico y escueto, donde el tema impone un estilo más seco y sin adornos de lo que es habitual en nuestro autor.

En cuanto a las fuentes, se ha hecho notar ya desde antiguo la fuerte influencia aristotélica que domina en la primera parte del tratado —la que se ocupa de la virtud ética—, influencia que se percibe tanto en el lenguaje como en la división del alma (441B). Pero junto a este reconocimiento se ha postulado también que tal influencia no sería directa y que el de Queronea habría conocido los textos de Aristóteles a través de intermediarios, en concreto Andrónico de Rodas, a juicio de Ringeltaube[12] y Pohlenz[13]. En cambio Erbse[14] ha hecho notar la profunda relación de este tratado con la *Ética Nicomáquea*, no considerando tampoco verosímil la teoría de que Plutarco no fuera un conocedor directo de los escritos de la escuela peripatética, opinión que un

---

de ces traités, en l'absence d' indices précises pour dater le premier. Le seul résultat que l'on puisse tenir pour acquis est que le *De virt. mor.* ne saurait être une oeuvre de jeunesse, s'il est vrai qu'il se réfère à des écrits polémiques plus anciens, dont le *De Stoic. rep.*, qui n'est pas lui-même le premier de la série».

[12] H. Ringeltaube, *Quaestiones ad veterum philosophorum de affectibus doctrinam pertinentes*, Gotinga, 1893, págs. 14-29.

[13] M. Pohlenz, *Die Stoa*, Gotinga, 1947, pág. 255.

[14] H. Erbse, «Die Bedeutung der Synkrisis in den Parallelbiographien Plutarchs», *Hermes* 84 (1956), 400, n. 1.

detenido examen de estos seis primeros capítulos hace plausible[15].

Respecto a la crítica de la teoría estoica de las pasiones que ocupa la segunda parte del tratado se ha propuesto como fuente a Posidonio, en tanto que se opuso a la teoría intelectualista sobre las pasiones de Crisipo. Los paralelos entre nuestro opúsculo y textos de Galeno[16] han llevado a tal planteamiento. Que seguramente no llegó a conocer directamente la amplísima obra de Crisipo es probable, pero que su crítica a la teoría de las pasiones como juicios esté basada en la crítica de esta doctrina por Posidonio es algo inseguro. Más probable pudiera ser que nuestro autor haya utilizado argumentos tradicionales de la polémica posidoniana convertidos en acervo común[17].

Queda por tratar la relación del *De virtute morali* con otros diálogos plutarqueos. Ya hemos hecho mención de su posible dependencia de los tratados de polémica antiestoica, de modo que podríamos considerarlo más como una consecuencia que como un precedente en su exposición de la doctrina del alma. Esta doctrina aparece expuesta con gran simplicidad, sin recurso a mitos como en el *De sera numinis vindicta, De genio Socratis* o *De facie quae in orbe lunae apparet.* Pero si por lenguaje y pensamiento está cerca del *De facie,* quizás presenta mayor afinidad con *De defectu oraculorum.* En efecto, entre el *De virtute morali* y el *De facie* hay conexión doctrinal y de léxico pero sólo en cuanto a la teoría platónica del alma. En cambio el *De defectu* pre-

---

[15] El problema de la influencia aristotélica ha sido expuesto con gran detalle por Babut, *op. cit.,* págs. 56-79; especialmente, en cuanto a la lectura directa de la *Ética Nicomáquea,* en pág. 68.

[16] Galeno, *De placitis Hippocratis et Platonis* IV 7, pág. 400; V 5, pág. 437; V 6, pág. 457.

[17] Cf. Babut, *op. cit.,* págs. 65-66.

senta la teoría platónica del alma, pero también la aristotélica como consecuencia natural de la primera. Otros muchos rasgos propios del aristotelismo podrían subrayarse en este tratado en paralelo con el *De virt.*, pero hay otra coincidencia más, y es la arremetida contra el estoicismo por parte de Cleómbroto a propósito de la doctrina de los démones, que vendría a coincidir con la parte segunda de nuestro opúsculo en cuanto a polémica antiestoica. Por consiguiente, si estos rasgos comunes pudieran ser indicios de relación cronológica, ambos tratados serían obras de la madurez de Plutarco y podrían haber sido compuestos entre el 90 y 100 de nuestra era.

En suma, el *De virtute morali* presenta una teoría psicológica coincidente con la de los otros tratados, pero expuesta en una manera más sobria y sin recursos literarios o estilísticos. Es, pues, la consecuencia de su pensamiento sobre el alma.

Este tratado es el número 72 del «Catálogo de Lamprias».

# SOBRE LA VIRTUD MORAL

**1.** Me propongo hablar sobre la virtud llamada y considerada moral, en lo que difiere principalmente de la virtud contemplativa por tener la pasión como materia y la razón como forma, y qué substancia tiene y cómo subsiste por naturaleza. También si la parte del alma que la recibe está dotada de razón propia o si participa de otra ajena. Y si participa, si lo hace como los elementos mezclados con lo que es mejor, o más bien si, como la parte del alma utiliza una cierta dirección y gobierno, se dice que participa del poder de la parte rectora. Pues que puede llegar a existir virtud y per- E manecer absolutamente inmaterial y sin mezcla, creo que es evidente. Pero también pienso que es mejor recorrer brevemente las opiniones de otros, no por hacer una investigación sino porque lleguen a ser mis propias opiniones más seguras y firmes, al ser expuestas aquéllas previamente.

D

**2.** Menedemo de Eretria[1] suprimía la pluralidad y las diferencias de las virtudes, en la idea de que era una sola y

[1] Menedemo fue fundador de la llamada escuela de Eretria. Vivió aproximadamente entre el 350 y el 278 a. C. Sobre su posición respecto a la erística nos informa DIÓGENES LAERCIO (II 134 ss.) así como sobre su relación con la filosofía platónica. Parece que tanto él como su amigo Asclepiades tuvieron posiciones cercanas a la Academia pero luego se inclinaron hacia Estilpón, sucesor de Euclides al frente de la escuela de

con muchos nombres. Pues que se llamen templanza, forta-
F leza y justicia sería lo mismo que decir mortal y hombre. Y el propio Aristón de Quíos[2] hacía una sola virtud en su esencia y la llamaba salud. Pero en cuanto a la relación las hacía diferentes y múltiples, como si alguien quisiera llamar a nuestra visión «visión blanca» cuando percibe objetos blancos, y «visión negra» cuando negros o alguna otra cosa semejante. Pues también la virtud es llamada prudencia cuando inspecciona lo que se debe o no se debe hacer[3],
441 cuando conforma el deseo y define la moderación y la oportunidad en los placeres se llama templanza, y justicia cuando trata de las asociaciones y contratos de unos hombres con otros, así como el cuchillo es una sola cosa pero corta unas veces unos objetos, otras otros y el fuego ejerce su actividad en materias diferentes, con una sola naturaleza. Y parece que también Zenón de Citio[4] tendía a esta opinión

---

Mégara, que había adoptado el eleatismo. También Cicerón (*Acad.* II 129) nos informa sobre el pensamiento ético de Menedemo.

[2] Aristón de Quíos, filósofo estoico, discípulo de Zenón, vivió su florecimiento hacia el 250 a. C. Según Diógenes Laercio (VII 160) se apartó de la física y la lógica por creer que «la una está sobre nosotros, la otra no es nada para nosotros». Sólo creía importante la ética para el hombre. Igual que para los estoicos, para Aristón la virtud consistía en una actitud correcta respecto a lo indiferente *(adiáphoron)*. Pero mientras los estoicos dividían los *adiáphora* en preferibles y no preferibles *(proēgména* y *apoproēgména)*, Aristón no admitía esta división. Cf. Cic., *Acad.* II 130, y también Séneca, *Epíst.* XCIV 1-18.

[3] Cf. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* VI 6, 1 (1140b 30): «la prudencia versa sobre lo que puede ser de otra manera».

[4] Zenón de Citio, en Chipre, fundador de la escuela estoica, nació probablemente hacia el 333 ó el 332 a. C. Llegó el 312/311 a Atenas, donde se unió a Crates, filósofo cínico, pero oyó también al académico Polemón y a Estilpón, segundo escolarca de la escuela megárica. Su labor de enseñanza comenzó poco antes del 300 y se realizaba en el ágora, en la *Stoà Poikílē,* de donde el nombre de «estoica» dado a su escuela. Murió el 262 a. C. Cf. Dió-

en alguna manera, al definir la prudencia como justicia en lo debido a otros, como templanza en lo que se puede elegir o rechazar y como fortaleza en lo que se debe soportar. Y quienes lo defienden consideran que en estas definiciones B
Zenón llama al conocimiento prudencia. En cambio, Crisipo[5], pensando que conforme a la cualidad una virtud consiste en su propia cualidad, no se dio cuenta de que suscitaba, en frase de Platón[6], un «enjambre de virtudes» desacostumbradas y desconocidas. Pues como del adjetivo valiente derivaba valentía, y de suave suavidad y justicia de justo, así de encantador encanto, de noble nobleza, de grande grandeza, y de bello belleza y proponiendo otras de la misma índole: sutileza, afabilidad, jovialidad como virtudes, ha llenado la filosofía, que en nada lo necesitaba, de muchos y extraños nombres.

3. Pero todos esos filósofos[7] coinciden al suponer que la virtud es una disposición de la parte rectora del alma y una C
facultad engendrada por la razón, y más bien que ella misma es una razón concordante, segura e inamovible. Y piensan que la parte pasional e irracional del alma no está discriminada de la parte racional, sino que esta misma parte

GENES LAERCIO, VII 1-7. Véase también para su doctrina sobre lo *adiáphoron*, VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, I, págs. 47-48. Sobre las virtudes véase también PLUTARCO, *Fort.* 98E, y *Stoic. rep.* 1034C.

[5] Crisipo de Solos, en Cilicia, nació entre el 288 y el 277 y murió el 208/204 a. C. Llegó a Atenas hacia el 260 y oyó a Cleantes y también a Arcesilao. Según una anécdota (DIÓG. LAERC., VII 182) había sido discípulo de Aristón de Quíos, de quien luego se distanciaría. A la muerte de Cleantes en el 232, fue elegido escolarca de la Estoa. Cf. VON ARNIM, *SVF*, III, pág. 58 ss.

[6] PLATÓN, *Menón* 72a; PLUTARCO, *Amic. mult.* 93B.

[7] Cf. VON ARNIM, *SVF*, I, págs. 49-50, y III, págs. 110-111, sobre las virtudes y las pasiones respectivamente.

del alma que llaman inteligencia y rectora se transforma y cambia enteramente en las pasiones y, en los cambios, conforme a su hábito o disposición, se hace vicio y virtud, y que no tiene nada irracional en sí misma, sino que es llamada irracional cuando por su exceso de los impulsos, que se
D hace fuerte y poderoso, se ve llevada a algo anormal contra la elección de la razón. Pues la pasión, según ellos, es una razón perversa e intemperante procedente de un juicio vil y erróneo que ha tomado además violencia y fuerza. Pero parece que a todos esos filósofos ha pasado inadvertido de qué manera cada uno de nosotros es, realmente, un ser doble y compuesto[8]. Pues no observaron la otra duplicidad del alma sino la mezcla de alma y cuerpo que aparecía más evidente. Pero que existe un compuesto de doble naturaleza y disímil de la propia alma en sí misma, al mezclarse y
E adaptarse lo irracional, como si fuera otro cuerpo, con la razón por una cierta necesidad de la naturaleza, es evidente que ni siquiera Pitágoras[9] lo desconocía a juzgar por el interés de este hombre en la música como medio de encantar y consolar el alma, en la idea de que ésta no era totalmente

[8] Hay gran coincidencia entre este pasaje y *Fac. lun.* 943A, no sólo de vocabulario sino también en la concepción general del tema. Cf. también *Comm. not.* 1083C.

[9] Pitágoras nació en Samos, en el s. VI a. C. Abandonó su patria, bajo la tiranía de Polícrates, en el 532, según CICERÓN (*Rep.* II 28). Entonces se estableció en Crotona y fundó allí una comunidad religiosa cuyas actividades éticas y políticas chocaron con las dominantes en esta ciudad, por lo que a su vejez tuvo que emigrar a Metaponto, donde murió hacia el 496 a. C. En sus investigaciones musicales encontró que la longitud de la cuerda estaba en relación numérica de octava, quinta y tercia con la altura del tono. De estas observaciones, en las que habían entrado especulaciones sobre la regularidad de los movimientos de los planetas, concluyó que en el Universo domina una ley, designada como *harmonía*, que se expresa en simples relaciones numéricas.

obediente a la instrucción y las enseñanzas ni transformable
desde el vicio por la razón, sino que una parte necesitaba
otro género de persuasión que colaborara en moldearla y
domeñarla si no iba a ser absolutamente intratable y deso-
bediente a la filosofía. Platón[10], sin embargo, comprendió
con claridad y seguridad y sin lugar a dudas que el alma de
este mundo no es simple ni carente de composición ni tam- F
poco uniforme sino que, al ser una mezcla de la facultad de
identidad y de alteridad, de una parte se dispone siempre y
gira en un solo orden dominante, de otra, dividida en mo-
vimientos y ciclos contrarios, y errantes, da origen a la dife-
rencia, cambio y disimilitud en lo que concierne a la gene-
ración y la corrupción sobre la tierra. También el alma del
hombre[11], que es parte e imitación del alma del mundo y
que está unida en su conjunto según razones y números se-
mejantes a los de aquélla, no es simple ni de naturaleza se-
mejante, sino que una parte posee lo inteligente y razonable, 442
a lo que concierne gobernar y regir al hombre conforme a
naturaleza, mientras que la otra posee lo pasional e irracio-
nal que es errático y desordenado y necesita un vigilante. Y
al estar dividida de nuevo esta segunda parte en dos elemen-
tos, uno, que quiere por naturaleza estar siempre con el
cuerpo y servirlo, se llama concupiscible; el otro, que unas
veces se une a ése y otras proporciona fuerza y poder a la
razón, se llama irascible. Y Platón[12] muestra especialmente
la diferencia en la oposición del elemento razonable e inte-
ligente al concupiscente e irascible en que al ser distintos B
desobedecen y combaten muchas veces al elemento mejor.

---

[10] *Timeo* 35a ss.; Plutarco, *An. procr.* 1012B ss.

[11] *Timeo* 69c ss.; *An. procr.* 1025D.

[12] *República* 435a ss.

Estos principios los empleó muchísimo Aristóteles[13], como es evidente por lo que escribió. Pero después atribuyó el elemento irascible al concupiscente, en la idea de que la ira es una cierta clase de deseo y tendencia a la venganza[14]. Sin embargo continuó empleando siempre el elemento pasional e irracional como diferente del racional, no porque sea absolutamente irracional como la parte sensitiva o la parte nutritiva y vegetativa del alma (pues éstas, completamente indóciles y sordas a la razón, han brotado en cierta manera de la carne y se han producido totalmente en torno
c al cuerpo) sino porque el elemento pasional, aun estando privado de razón propia y no participando en ella, sin embargo, por naturaleza escucha al elemento racional e inteligente, se vuelve a él y cede y se conforma a él, si no está totalmente corrompido por un placer grosero y un género de vida licencioso.

---

[13] *Acerca del alma* III 9 (432a 25); *Magna Moralia* I 1 (1182a 24); *Ética Eudemia* II 1, 5 (1219b 28); *Ética Nicomáquea* I 13, 9 (1102a 29). H. Erbse, art. cit., *Hermes* 84 (1956), pág. 400, n. 1, hace notar la profunda relación de esta obra con la *Ética Nicomáquea* y piensa que el conocimiento de ella por Plutarco fue directo y no mediante un intermediario, Andrónico de Rodas, como piensan Rigeltaube y Pohlenz.

[14] Arist., *Acerca del alma* I 1 (403a 30). Esta misma definición aristotélica está recogida también en el opúsculo *De libidine et aegritudine*, cap. 1, pág. 52 (Ziegler-Pohlenz), cuya autoría por parte de Plutarco ha sido negada por estudiosos como Volkmann, Wilamowitz y después por Pohlenz y Ziegler. En cambio M. F. H. Sandbach opina en «Plutarque était-il l'auteur du '*De libidine*'?», *Actes du VII Congrès Guillaume Budé*, París, 1969, págs. 550-551, que esta cita, junto con coincidencias diversas con otras obras abonaría su autenticidad. Así piensa también D. Babut en el comentario que hace en pág. 551 a esta comunicación, así como en *Plutarque et le Stoïcisme*, págs. 134-136 y n. 1 de pág. 134, y también en la Introducción a *De la vertu éthique*, pág. 59, n. 2.

4. Y quienes se asombran de que este elemento es irracional pero obediente a la razón me parece que no han considerado suficientemente la fuerza de la razón

*cuán grande es y a cuánto llega*[15]

con su poder y conducción, no mediante métodos duros ni repelentes, sino suaves que tienen la sumisión y obediencia como más eficaz que cualquier coacción y violencia. Porque sin duda la respiración, nervios, huesos y las demás partes de nuestro cuerpo son irracionales, pero cuando surge el D
impulso y la razón sacude, por decirlo de algún modo, sus riendas, todo se tensa, se deja conducir y obedece. Y, al pensar correr, los pies están bien dispuestos y las manos se ponen a la obra al darse el impulso de arrojar o coger. Y el poeta hace ver excelsamente la simpatía y la conformidad de lo irracional con la razón mediante los siguientes versos:

*Así se fundían en lágrimas sus hermosas mejillas,*
*llorando por su esposo, aunque estaba sentado a su lado.*
*Y Ulises compadeció en su ánimo a su afligida esposa,*
*pero sus ojos se mantuvieron firmes en sus párpados,* E
*como el cuerno o el hierro, y con engaño*
*ocultó sus lágrimas*[16].

Tan obediente mantenía su respiración, su sangre y sus lágrimas al propio juicio. Ante las jóvenes y muchachos bellos, a quienes ni la razón ni la ley permite tocar, lo demuestra la retirada y contención de las partes pudendas, que permanecen tranquilas e inmóviles. Esto ocurre sobre todo a

---

[15] NAUCK[2], *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, EURÍPIDES, frag. 898.

[16] HOMERO, *Odisea* XIX 208-212, también en *Tranq. an.* 475A, *Garr.* 506A-B y *Sobre la vida y poesía de Homero* 135 (VI, pág. 409 BERNARDAKIS).

los enamorados cuando después escuchan que se han prendado, sin saberlo, de una hermana o de una hija, porque, al mismo tiempo, se contiene el deseo al contacto de la razón
F y el cuerpo hace acomodarse decentemente sus partes al juicio. Frecuentemente, sin duda, al entregarse con gran placer a la comida y a las carnes, si luego uno se entera y sabe que ha comido alimentos impuros e ilegales, no sólo sigue al juicio la pena y el remordimiento, sino también vómitos, y una disposición nauseosa se apodera del cuerpo, que ya está revuelto y colmado de este pensamiento.

Pero temo que vaya a parecer que me excedo en mi dis-
443 curso con ejemplos demasiado atractivos y nuevos, al exponer cuántos salterios, liras, arpas y flautas y cuántos instrumentos acompañantes y acordes del arte musical, aun siendo inanimados, con las pasiones humanas gozan y se lamentan, las cantan y las acompañan en su disolución, repitiendo los juicios, las pasiones y las costumbres de quienes los utilizan. Sin embargo se dice que Zenón[17], yendo al teatro cuando Amebeo cantaba acompañado de la lira[18], comentó a sus discípulos: «Vayamos para aprender qué armonía y voz emiten tripas y nervios, madera y huesos cuando participan de razón, ritmo y orden».

Pero dejando esto, con gusto me informaría de mis opo-
B nentes si, al ver perros, caballos y pájaros domésticos que por hábito, alimentación y enseñanza emiten sonidos inteligibles y adoptan movimientos y posturas obedientes a la ra-

---

[17] Cf. Von Arnim, *SVF*, I 299, pág. 67, y Plutarco., *An. procr.* 1029F.

[18] Amebeo fue un citaredo afamado hacia mediados del siglo III a. C. Véase la *Vida de Arato* XVII (1034E), Ateneo, XIV 623d, y Eliano, *Varia Historia* III 30, donde se hallan diversas anécdotas sobre el personaje.

zón y actúan con moderación y para utilidad nuestra, y al oír a Homero, cuando dice

*excitar a caballos y a hombres*[19]

a la batalla, aún se asombran y dudan de que el elemento que hay en nosotros irascible y concupiscible, que goza y sufre, obedece al elemento inteligente y está afectado por él y dispuesto con él de un modo natural y no habita separadamente, ni está apartado ni formado fuera, ni configurado C
por ningún género de coacción o por golpes, sino que por naturaleza se adapta y siempre se relaciona con él, así como se nutre y se colma por una común relación.

Por eso también se llama con razón moral[20], porque la moral es, por decirlo sucintamente, una cualidad de lo irracional. Y es llamada así porque esa cualidad y diferencia la recibe por costumbre el elemento irracional al ser moldeado por la razón, que no desea suprimir en absoluto la pasión (pues ni es posible ni es lo mejor), sino ponerle un cierto límite y orden, y hacer nacer las virtudes éticas que no son carencia de pasión, sino proporción y término medio de las pasiones. Pero las hace nacer con ayuda de la prudencia al D
desarrollar la fuerza de la pasión en un hábito bien cultivado. Afirman que estas tres cosas existen en el alma: facultad, pasión, hábito[21]. Pues bien, la facultad es origen y materia de la pasión, como irritabilidad, modestia, temeridad[22]. La pasión, en cambio, es un movimiento de la facultad, co-

---

[19] Adaptado de *Ilíada* XVI 167.

[20] ARIST., *Ét. Nic.* II 1, 1 (1103a 17) y PLUT., *Lib. educ.* 3A, *Ser. num. vind.* 551E. Hay un juego etimológico entre *êthos* «carácter» y *éthos* «costumbre», que se repite en estos pasajes plutarqueos.

[21] *Ét. Nic.* II 5 (1105b 19).

[22] *Ét. Nic.* II 5 (1105b 19).

mo ira, vergüenza, valor. Y el hábito, en último lugar, es una fuerza y constitución de la facultad de lo irracional, producida por la costumbre, y es vicio si la pasión ha sido mal conducida por la razón, virtud si ha sido bien conducida[23].

5. Pero ya que no se hace a cualquier virtud término
E medio ni se la llama moral, deberíamos discutir sobre su di-
ferencia comenzando por sus principios. Hay, en efecto, dos
clases de cosas, unas que existen de un modo absoluto y
otras que están en una cierta relación con nosotros. Existen
de un modo absoluto la tierra, el cielo, las estrellas, el mar.
Existen en relación con nosotros el bien y el mal, lo que po-
demos elegir y lo que debemos evitar, lo agradable y lo do-
loroso. Aunque la razón contempla ambas, lo que se refiere
solamente a las cosas que existen de un modo absoluto es
científico y contemplativo, lo que se refiere a las cosas que
están en una cierta relación con nosotros deliberativo y
práctico[24]. La virtud de esto último es la prudencia, la de lo
primero la sabiduría. Y difiere la prudencia de la sabiduría
en que, cuando se produce una cierta inclinación y disposi-
F ción de la facultad contemplativa a lo práctico y pasional, la
prudencia se mantiene conforme a la razón. Porque la pru-
dencia necesita la suerte, mientras que la sabiduría no ne-
cesita siquiera deliberación para su fin propio, pues se refie-
re a las cosas que siempre son las mismas y del mismo
444 modo. Y como el geómetra no delibera si el triángulo tiene
los ángulos interiores igual a dos ángulos rectos sino que lo
sabe (pues las deliberaciones no se hacen respecto a lo se-
guro e inamovible), así la mente contemplativa que se ocu-
pa de los primeros principios, de lo permanente y de lo que

[23] *Ét. Nic.* II 5 (1105b 26-28).

[24] *Ét. Nic.* VI 1, 5 (1139a 6-13).

tiene siempre una sola naturaleza no susceptible de cambio, se abstiene de deliberar. Pero la prudencia, que desciende a cosas llenas de error y confusión, es forzoso que se mezcle frecuentemente con lo azaroso, que delibere en las cosas pocos claras y que ejerza su actividad admitiendo lo deliberativo junto a lo práctico cuando se presenta lo irracional y la arrastra en sus juicios, ya que necesita su impulso. La B
virtud moral hace surgir el impulso con la pasión, limitando la razón la proporción necesaria para que haya moderación y no se exceda ni quede falto. Porque el elemento pasional e irracional se sirve de movimientos demasiado violentos y agudos en unos casos, más débiles y lentos de lo que conviene en otros. Por eso cada cosa que hacemos siempre tiene éxito en una sola manera, pero falla en muchísimas[25]. Pues dar en el blanco es una sola cosa y sencilla, pero no se alcanza unas veces de un modo, otras de otro, por pasarse de la medida o no llegar.

Por consiguiente, es tarea de la razón práctica, de conformidad con la naturaleza, el quitar la falta de moderación C
y los excesos de las pasiones. Pues donde por enfermedad y debilidad o miedo y vacilación cede el impulso y falta previamente el bien, puede aparecer entonces suscitándolo y animándolo. Y donde, en cambio, se desborda al fluir el impulso en cantidad y en desorden, allí la razón práctica suprime su violencia y lo detiene. Así, delimitando el movimiento de las pasiones, hace nacer en lo irracional las virtudes morales, que son el término medio entre la falta y el exceso. Porque no debemos decir que toda virtud moral existe de acuerdo con un término medio, sino que, por una parte, la sabiduría, sin necesitar lo irracional y consistiendo en la inteligencia pura y libre de pasiones, es culminación

[25] *Ét. Nic.* II 6, 14 (1106b 28 ss).

D autosuficiente y facultad de la razón en la que surge lo más divino y bienaventurado del conocimiento. Por otra parte, la virtud que es necesaria para nuestro cuerpo y requiere, por Zeus, el servicio de las pasiones como instrumento para sus fines prácticos, al no ser destrucción ni supresión de lo irracional en el alma sino orden y arreglo, es extremo en cuanto a facultad y cualidad, pero en cuanto a cantidad es término medio de suprimir el exceso y el defecto[26].

**6.** Pero aun cuando el término medio[27] se puede decir en muchos sentidos (pues lo mezclado es un término medio de las cosas sin mezcla, como lo gris de blanco y negro; lo que contiene y es contenido de lo contenido y el continente,
E como ocho de doce y cuatro; y lo que no participa de nada de los extremos es un término medio, como del bien y el mal lo indiferente), sin embargo de ninguna de esas maneras puede llamarse la virtud un término medio. Pues no es una mezcla de vicios, ni comprendiendo la medida menor es comprendida por el exceso de la medida conveniente, ni está totalmente alejada de los impulsos de la pasión en los que está lo más y lo menos. Pero llega a ser término medio y se llama así sobre todo en lo que se refiere al sonido y la armonía de igual modo. Pues es allí una nota justa, como la *nḗtē* y la *hypátē,* que evita el exceso del agudo de la una y
F del grave de la otra[28]. De este modo la virtud, que es noción

---

[26] *Plat. quaest.* 1109B.

[27] Arist., *Ét. Nic.* II 6 (1106a 28).

[28] El mismo símil se halla en *Plat. quaest.* 1107E-F y 1108D ss., y en definitiva depende de Platón, *Rep.* 443d. En él se alude a la nomenclatura de las notas que recibían su nombre de las ocho cuerdas de la lira antigua. La nota justa *(emmelès phōnḗ)* que dice Plutarco sería la *mésē,* término medio entre la más aguda *nḗtē* y la más grave *hypátē.* Cf. F. A.

y facultad referida a lo irracional, suprime el relajamiento y la tensión y, en una palabra, el exceso y el defecto del im- 445
pulso y restablece cada una de las pasiones en lo que es moderado e irreprochable. De forma parecida llaman valor al término medio de cobardía y temeridad, de los cuales uno es la falta, el otro el exceso del elemento irascible del alma[29]. A la liberalidad, término medio entre avaricia y prodigalidad[30], a la mansedumbre, entre insensibilidad y crueldad. La propia templanza y la justicia son términos medios, la primera porque en los contratos no se atribuye a sí misma ni más ni menos de lo conveniente, la última porque reduce los deseos al término medio entre insensibilidad y licencia.

En esto, sobre todo, parece que lo irracional nos permite ver la diferencia entre él mismo y lo racional y muestra que la pasión es una cosa totalmente distinta de la razón. Pues el B
autodominio no se diferenciaría de la templanza y la incontinencia de la licencia respecto a placeres y deseos si fuera la misma parte del alma la que por naturaleza tuviese el oficio de desear y de juzgar. Pero en realidad existe templanza donde la razón guía y maneja el elemento pasional como una criatura obediente a las riendas y mansa, logrando que ceda en los deseos y que reciba voluntariamente moderación y decoro. El hombre que se domina a sí mismo guía su deseo mediante la fuerza y el poder de la razón, pero no lo guía sin dolor ni por convencimiento, sino que lo obliga y lo detiene como con golpes y bocado[31] cuando se tuerce y

GEVAERT, *Histoire et théorie de la musique de l'antiquité*, Hildesheim, 1965 (repr. de la ed. de Ginebra, 1875).

[29] ARIST., *Ét. Nic.* II 7 (1107a 33); PLATÓN, *Rep.* IX 590b.

[30] *Ét. Nic.* II 7 (1107b 9-10).

[31] Alusión al mito del carro en el *Fedro* platónico 246a ss. Este símil recurre a continuación en la alusión a «golpes» y «bocado» y el propio

C se resiste, al estar él mismo lleno de lucha y perturbación. Así lo representa Platón[32] con la imagen de los caballos del alma, en la que el peor de ellos lucha contra el yugo y perturba al cochero que se ve obligado continuamente a retener las riendas hacia sí y tirar de ellas con fuerza y cuidado,

*no vaya a dejar caer de sus manos las purpúreas correas,*

como dice Simónides[33]. Por eso no tienen el autodominio por una virtud perfecta, sino inferior a una virtud[34]. Pues no llega a ser término medio procedente del acuerdo de lo peor con lo mejor ni ha suprimido en él el exceso de pasión, ni tiene el elemento concupiscible del alma obediente y con-
D cordante con el elemento inteligente sino que molesta y es molestado y habita con él obligado por necesidad, como en rebelión, desagradable y enemigo:

*La ciudad a la vez está llena de incienso*
*y a la vez de peanes y de lamentos*[35],

y el alma del que se domina a sí mismo es así también por su inconstancia y desigualdad. Por los mismos motivos se piensa que la incontinencia es algo peor que un vicio[36] pero que la licencia es un vicio total. Pues ésta posee al mismo

---

PLUTARCO hace mención de él en 445C. Como hace notar BABUT respecto a este pasaje en su edición de la obra (*Plutarque, De la vertu éthique,* pág. 155, n. 109), la imagen del carro es una de las más utilizadas por Plutarco y especialmente en este tratado. Cf. P. FUHRMANN, *Les images de Plutarque,* pág. 141.

32 *Fedro* 253c ss.

33 Frag. 27 BERGK y DIEHL y 12 PAGE (*Poetae melici graeci* 517).

34 *Ét. Nic.* IV 9 (1128b 33), donde Aristóteles la califica de «mezcla».

35 SÓF., *Edipo Rey* 4-5. Esta cita aparece también en *Amic. mult.* 95C, *Superst.* 169D y *Quaest. conv.* 623C.

36 *Ét. Nic.* VII 8 (1151a 5): «La incontinencia no es un vicio».

tiempo pasión perversa y razón. Por la una es excitada con el deseo al comportamiento vergonzoso, por la otra, que se suma a los deseos con el juicio equivocado, pierde incluso E
el sentido de sus faltas. En cambio la incontinencia, mediante la razón, guarda su juicio recto, pero se ve arrastrada contra su juicio[37] por la pasión, que es más fuerte que la razón. Por esto es distinta la licencia de la incontinencia, pues aquí el razonamiento resulta vencido por la pasión, allí ni siquiera combate; aquí, aunque oponiéndose, sigue a los deseos, allí los guía convertida en su defensor; aquí comparte sus errores con placer, allí a disgusto; aquí es llevada voluntariamente al mal, allí traiciona contra su voluntad el bien.

Como en las acciones cometidas por ellas, no es menos evidente la diferencia también en las palabras; pues esto es F
lo que dicen los licenciosos:

*¿Qué placer existe, qué gozo sin la áurea Afrodita?*
*¡Ojalá muera yo cuando ya no me importe!*[38]

y otro dice:

*Comer, beber, lograr el amor;*
*a lo demás yo lo llamo añadidos*[39],

como si con toda su alma se abandonara a los placeres y 446
estuviera minado por ellos. No menos que esos el que dice:

*Déjeme morir porque eso es lo que me conviene*[40]

---

[37] Cf. *Quaest. conv.* 705C, *Ét. Nic.* VII 1 (1145b 12).

[38] Mimnermo, frag. 1 Bergk y Diehl (vv. 1-2).

[39] Kock, *Comicorum Atticorum Fragmenta,* frag. 271 Alexis. Plutarco cita el fragmento completo en *Aud. poet.* 21D-E.

[40] Kock, *CAF,* III, frag. 217 *adesp.*; pertenece a un autor desconocido.

tiene su juicio enfermo por la pasión.

Pero las palabras de la incontinencia son otras y diferentes:

*La naturaleza me obliga, aun teniendo yo juicio*[41],

y:

*¡Ay! Este mal llega a los hombres de la divinidad,*
*cuando conoce el bien, pero no lo realiza*[42],

y:

*Pues ya cede el ánimo y no se opone*
*como gancho de ancla en la arena en medio del oleaje*[43],

no llamando erróneamente «gancho en la arena» a lo que no se subordina ni adapta a la razón, sino que emite su juicio
B con la parte más leve y blanda del alma. No muy lejos de esa imagen se han dicho estos versos:

*Como una nave estoy sujeto con cabos desde tierra,*
*sopla el viento, y las amarras no nos sujetan*[44].

Porque llama amarras a los juicios que se oponen al mal y que son rotos después como por un huracán de la pasión. Pues realmente, el hombre licencioso es llevado hacia los

---

[41] Nauck[2], *TGF*, frag. 840 Eurípides.

[42] Nauck[2], *TGF*, frag. 841 Eurípides, citado también en *Aud. poet.* 33E. Cf. también S. Pablo, *Epístola a los Romanos* VII 19, y Ovidio, *Metamorfosis* VII 21: *video meliora proboque, deteriora sequor.*

[43] Nauck[2], *TGF*, frag. 379 *adesp.*, citado también en *Ad princ. ind.* 782D.

[44] Nauck[2], *TGF*, frag. 380 *adesp.* Tanto este fragmento como el precedente han sido atribuidos por algunos a Eurípides.

placeres a toda vela por los deseos y se entrega a ellos y endereza su rumbo directamente. Pero el incontinente marcha de través[45] y como deseando apartarse y rechazar la pasión, se hunde y choca contra el mal. Como Timón se burlaba de Anaxarco:

*La fuerza cínica de Anaxarco se mostraba atrevida y firme*
*para lanzarse donde fuera. Él también conocía,*
*según se decía, que era débil, pero al contrario* C
*le llevaba la naturaleza, aturdida de placeres,*
*ante la cual tiembla la mayoría de los sabios*[46].

Pues ni el sabio es dueño de sí sino prudente, ni el ignorante es incontinente sino licencioso. Porque el primero goza con el bien, pero el otro no se duele del mal. La incontinencia es, por tanto, propia de un alma sofística que posee razón, pero una razón que no puede permanecer firme en lo que conoce rectamente.

**7.** Tales son las diferencias entre incontinencia y desenfreno; a su vez existen entre continencia y templanza las que son su contrapartida en la misma relación. Pues la incontinencia no está exenta aún de remordimiento, de tristeza y de irritación. En cambio la uniformidad en toda circunstancia, la D
calma y salud del alma prudente, por la que se adapta y mezcla lo irracional con lo racional, está dotada de admirable persuasión y mansedumbre[47]. Y podrías decir al mirarle:

---

[45] Este símil y el del precedente párrafo son un ejemplo más del gusto de Plutarco por el lenguaje del mar. Cf. FUHRMANN, *op. cit.*, págs. 98 (1), 110 y 268.

[46] Anaxarco de Abdera, filósofo de la escuela de Demócrito, acompañó a Alejandro en sus campañas de Asia. Este fragmento aparece citado parcialmente en *Quaest. conv.* 705D. Cf. DIELS, *Die Frag. der Vors.* II, pág. 238.

[47] Cf. *Prof. virt.* 83B.

*Entonces, a continuación cesó el viento, se hizo*
*una calma tranquila, algún dios adormeció las olas*[48],

cuando la razón extinguió los movimientos violentos, enloquecidos y furiosos de los deseos e hizo a aquellos que la naturaleza forzosamente necesita compasivos, obedientes,
E amigos y colaboradores de las decisiones prácticas, de tal modo que no marchan fuera de la razón, ni ceden ni incurren en indisciplina o desobediencia, sino que cada impulso es fácil de conducir

*como corre un potrillo destetado junto a la yegua*[49],

confirmando la frase de Jenócrates[50] que aquél dijo respecto a quienes filosofan verdaderamente, esto es, que son los únicos en hacer voluntariamente lo que hacen los demás contra su voluntad a causa de la ley, que como perros por un golpe o comadrejas[51] por un ruido, se apartan de sus placeres y miran con desconfianza el peligro.

Es evidente que existe, sin duda, en el alma una cierta percepción de tal desigualdad y diferencia respecto a los deseos, como si alguien combatiera con ellos y les contradije-
447 ra. Pero algunos[52] afirman que la pasión no es otra cosa que

---

[48] *Odisea* XII 168-169 con algunas variantes.

[49] Semónides, frag. 5 Diehl. También en *Prof. virt.* 84D, *Tuend. san.* 136A, *An seni resp.* 790F y *Es. carn.* 997D.

[50] Frag. 3 Heinze, aparece también en *Col.* 1124E.

[51] En Grecia la comadreja era un animal doméstico que cumplía las funciones del gato. Véase O. Keller, *Die antike Tierwelt,* I, págs. 164-171. Sobre esta comparación véase Fuhrmann, *op. cit.*, pág. 149, n. 1.

[52] Von Arnim, *SVF,* III, pág. 111. Clara alusión a los estoicos cuyos postulados pasa a continuación a criticar. Cita similar en *An. procr.* 1025D y en *Soll. anim.* 961D. Cf. asimismo Babut, *Plutarque et le Stoïcisme,* pág. 232, n. 6.

la razón y que no existe diferencia u oposición entre ambas,
sino que es conversión de una sola razón sobre dos aspec- 447
tos, que nos pasa inadvertida por la agudeza y rapidez del
cambio, al no percibir que es la misma parte del alma con
la que por naturaleza deseamos y nos arrepentimos, nos en-
colerizamos y tememos, somos arrastrados al vicio por el
placer y, mientras es arrastrada de nuevo el alma, nos reco-
bramos. Pues deseo, cólera, temor y todas las pasiones se-
mejantes son opiniones y juicios perversos que no suceden
en una sola parte del alma, sino que son inclinaciones, ce-
siones, asentimientos e impulsos de toda la parte rectora y,
en suma, que son actividades que pueden cambiar en poco
tiempo, como las carreras de los niños[53] tienen su ímpetu y
violencia inseguros e inconstantes por su propia debilidad.

Esta teoría va, en primer lugar, contra la evidencia de la
percepción, pues nadie percibe en sí mismo un cambio de B
deseo a juicio, ni a su vez del juicio de nuevo al deseo, ni
cesa de amar cuando reflexiona que debe sujetar su amor y
luchar contra él y luego nuevamente deja de reflexionar
y juzgar, cuando cede ablandado por el deseo. Por el con-
trario oponiéndose también con la razón a la pasión perma-
nece en ésta todavía, y de nuevo dominado por la pasión
contempla con la razón su yerro. Y no ha perdido la razón
por la pasión ni se ha apartado de la pasión con la reflexión,
sino que llevado a una y otra parte está en medio de ambas
y participa de ellas. Otros, al suponer a la parte rectora aho-
ra convertida en deseo, ahora en cambio a la razón oponién-
dose al deseo, no difieren en nada de quienes suponen que C
cazador y fiera no son dos cosas sino una que con un mismo

[53] *Coh. ira.* 458D.

cuerpo ahora es fiera, ahora cazador[54]. Porque aquéllos menosprecian la evidencia, éstos testimonian contra la percepción, que no percibe el cambio de una sola cosa sino de dos que luchan y difieren entre sí. «¿Y qué?» —dicen— «¿No es la facultad deliberativa del hombre la que muchas veces está dividida y se ve arrastrada a opiniones opuestas sobre
D lo que es conveniente, siendo una sola?». «Muy cierto», diremos, «pero lo que sucede no es semejante». Porque la parte inteligente del alma no lucha contra sí misma, sino que usando una sola facultad se ocupa de razonamientos diversos. O más aún, existe una sola razón que actúa en cosas distintas como si fueran materias diferentes. Por eso no hay dolor en los razonamientos sin pasión, ni están como forzados a elegir una u otra cosa contrariamente a la razón, a no ser que, por Zeus, alguna pasión inadvertidamente se añada, como sobre una balanza. Pues esto ocurre incluso frecuentemente y, al oponerse no un razonamiento a otro, sino am-
E bición, afán de rencillas, persecución de favores, celos, temor, pensamos que hay una diferencia entre dos razones, como en estos versos:

*Se avergonzaron de rechazar, pero temieron recibir*[55],

y:

*Morir degollado es terrible, pero comporta buena fama.*
*No morir es cobarde, pero hay en ello placer*[56].

---

[54] Sobre el posible origen de esta imagen en Posidonio véase la introducción de Babut a *Plutarque, De la vertu éthique*, págs. 60-61.

[55] *Il.* VII 93.

[56] Nauck², *TGF*, frag. 854 Eurípides.

Las pasiones que corren en los juicios sobre contratos producen la mayor pérdida de tiempo. Y los que intrigan en los consejos de los reyes no aconsejan una u otra de dos decisiones, sino que se adhieren por una cierta pasión contra el razonamiento de lo que es conveniente. Por eso en los gobiernos aristocráticos los magistrados no permiten a los oradores hacer discursos apasionados, porque el razonamiento desapasionado inclina directamente a la justicia; pero si se produce apasionamiento, la parte del alma que siente placer
y dolor combate y se opone a la parte que juzga y delibera. F
Pues de otro modo, ¿por qué en las especulaciones filosóficas no se añade un sentimiento de pena, al ser llevadas a cambiar de opinión con frecuencia por influencia de otros,
sino que el propio Aristóteles, Demócrito y Crisipo abando- 448
naron sin alboroto ni remordimiento algunas de sus primeras opiniones[57]? Porque ninguna pasión se opone a la parte contemplativa y científica[58] del alma, por el contrario la parte irracional permanece tranquila y no se ocupa de estas cosas. Por eso la razón, cuando aparece, se inclina a la verdad dejando de lado con gusto la falsedad. Pues en la razón, y no en otra cosa, reside la facultad de persuadir y de cambiar de opinión. Pero las deliberaciones, juicios y decisiones de índole práctica, al estar mezclados de pasión en la mayor parte de las personas, se hacen inviables y difíciles para la razón que se obstruye y perturba por lo irracional que, a su

[57] Sobre la credibilidad que se puede dar a Plutarco en cuanto a la evolución del pensamiento de Aristóteles y también de Demócrito y Crisipo puede consultarse la obra de Babut antes citada en n. 54, en sus págs. 160-161. Alusión similar al joven Aristóteles se encuentra en 442B.

[58] W. Jaeger, en *Hermes* 64 (1929), 22-23, propuso la corrección de *mathēmatikôi* en *mathētikôi,* lo que parece plausible. En ese caso deberíamos traducir 'apta para aprender'.

B vez, se opone a ella con placer o temor, dolor o deseo[59]. Y la percepción es quien toma la decisión de estos casos puesto que tiene contacto con ambas. En efecto, si una vence no destruye a la otra, sino que la arrastra aun forzada y en oposición. Porque el enamorado que se da a sí mismo consejos[60], usa la razón contra la pasión en la idea de que ambas están en el alma, como si apretara con su mano una parte inflamada y se diera cuenta de que son dos partes y diferentes. En cambio, en las deliberaciones y especulaciones carentes de pasión, como son las propias de la parte contemplativa del alma, si permanecen en equilibrio no surge un juicio, sino una duda, que es una parada y pausa del
C pensamiento por efecto de probabilidades opuestas. Y si se produce una inclinación a uno u otro lado, la que domina anula la otra, de suerte que ni sufre dolor ni se opone contra la opinión. En general, cuando parece que un razonamiento se opone a otro, no hay percepción de dos cosas diferentes sino de una sola que sucede en diferentes imaginaciones. Sin embargo, cuando combate contra la razón lo irracional, que, por naturaleza, ni domina ni es dominado sin dolor, seguidamente divide en dos el alma en su combate y hace manifiesta la diferencia[61].

**8.** Pues bien, no sólo por el combate sino también, y no
D menos, por el acuerdo se podría ver que el origen de la pasión es diferente del de la razón. Porque, en efecto, es posi-

---

[59] Son las cuatro pasiones principales establecidas por los estoicos, aunque Plutarco ha substituido *phóbos* por *déos*. Cf. Von Arnim, *SVF*, III 378, pág. 92.

[60] Cf. *Adulat.* 71A donde Plutarco cita un fragmento de la *Estenebea* de Eurípides (frag. 665 en *TGF* de Nauck).

[61] Cf. 447C y *An. procr.* 1026D respecto a cómo la dualidad del alma se manifiesta en la lucha de sus dos elementos constitutivos.

ble enamorarse de un muchacho noble y de naturaleza apta para la virtud y es posible también enamorarse de uno vil y desenfrenado; ocurre también el encolerizarse irracionalmente contra los propios hijos y contra los padres y el hacerlo con justicia en favor de padres e hijos contra enemigos y tiranos; como allí hay percepción de combate y diferencia de la pasión contra la razón, así aquí también existe, pero de persuasión y acuerdo de la pasión que se inclina y acrecienta la razón con su apoyo. Otro ejemplo, un hombre bueno se E casa conforme a las leyes con una mujer y tiene intención de rodearla de cuidados y vivir con ella con honestidad y prudencia, pero con el tiempo la vida en común engendra pasión y se da cuenta de que su amor y efecto se intensifica gracias a la razón. O como con otro, los jóvenes que encuentran maestros cultivados los siguen al principio y los admiran por su utilidad, pero después los aman y en vez de discípulos y alumnos se llaman enamorados y lo son realmente. Esto mismo sucede con los buenos magistrados en las ciudades, con los vecinos y con la familia política, porque comienzan a tratarse como conviene y por cierta utilidad, después se ven llevados al afecto sin darse cuenta, cuando la razón arrastra y persuade al elemento pasional. Y F quien dijo:

*y respeto; de éste hay dos clases, uno no es malo,*
*el otro es la carga de nuestras casas*[62],

¿no es evidente que advirtió en sí mismo que esta pasión frecuentemente seguía a la razón y se ordenaba por ella, pero que frecuentemente con vacilaciones y demoras en 449

[62] Es Fedra quien habla, la cita pertenece a los vv. 385-386 del *Hipólito* de EURÍPIDES.

contra de la razón destruye ocasiones favorables para actuar?

9. Ellos mismos, aun cediendo en cierto modo ante estos argumentos por su evidencia, llaman respeto a la vergüenza, alegría al placer y precaución al miedo[63]. Ciertamente nadie censuraría este eufemismo si llamasen con estos nombres a los propios placeres cuando están unidos a la razón y con aquéllos cuando la combaten y violentan. Pero, cuando convencidos de error por lágrimas, temblores y cambios de color en lugar de pena y miedo los califican de ciertas punzadas y confusiones y a los deseos los atenúan con el nombre
B de buena voluntad, parece que están imaginando evasiones propias de sofistas, no de filósofos, y escapatorias de la realidad por medio de las palabras. Sin embargo, llaman de nuevo a aquellas alegrías, voliciones y precauciones pasiones buenas, no carencia de pasiones, usando aquí correctamente los términos. Porque una pasión buena sucede cuando la razón no suprime la pasión sino que la adorna y ordena en las personas temperantes. Pero ¿qué les pasa a las personas viles e incontinentes cuando al juzgar que deben amar a su padre y a su madre en lugar de al amante o la amada, no pueden, y, en cambio, si juzgan que deben amar a la querida o al adulador, lo hacen enseguida? Pues si la pa-
C sión fuera un juicio, sería preciso que amor y odio siguieran al juicio de amar y odiar, pero, en realidad, ocurre lo contrario; la pasión se suma a unos juicios, desobedece a otros. Por eso también dicen ellos[64], al verse forzados por los hechos, que no todo juicio es una pasión sino el que promueve

---

[63] Esta sustitución eufemística de nombres propia de los estoicos aparece también criticada en *Vitios. pud.* 529D. Véase sobre el tema Babut, *Plutarque et le Stoïcisme,* págs. 119-120.

[64] Cf. Von Arnim, *SVF,* III 384, pág. 93.

un impulso violento y excesivo, reconociendo que lo que juzga y lo que padece en nosotros son cosas diferentes, como lo que mueve y lo que es movido. El propio Crisipo, definiendo en muchos lugares la fortaleza y la continencia como hábitos que siguen a la elección de la razón, reconocía, evidentemente forzado por los hechos, que lo que obedece en nosotros es diferente de aquello a lo que obedece cuando es persuadido o, por el contrario, combate cuando D
no está persuadido.

**10.** Pues bien, cuando establecen que todos los errores y todas las faltas son iguales[65], si en algún otro modo desprecian la verdad, no hay ocasión de refutarlo en este momento. Pero en cuanto a las pasiones parece que, enfrentados a la razón, están totalmente en contra de la evidencia. Pues toda pasión es una falta según ellos, y todo el que sufre o teme o desea yerra[66]. Sin embargo, se ven grandes diferencias entre las pasiones respecto a su mayor o menor grado porque ¿quién podría decir que el miedo de Dolón es igual al de Áyax «que lo afrontaba volviendo atrás el rostro» y que se E
iba paso a paso desde los enemigos «moviendo apenas una rodilla tras otra»?[67]; ¿o que la pena de Platón por la muerte de Sócrates es comparable a la de Alejandro, que quiso él

[65] Cf. Von Arnim, *SVF*, III 468, pág. 119.

[66] Cf. Von Arnim, *SVF*, III 501, pág. 136.

[67] Dolón es el personaje central de la *Dolonía* en el canto X de la *Ilíada*, vv. 374 ss. El fragmento aquí citado, referente a Áyax, pertenece a *Il.* XI 547. Ambos aparecen opuestos del mismo modo en el Pseudo-Plutarco, *Sobre la vida y poesía de Homero* 135 (VII, pág. 409 Bernardakis). En cambio Dolón es enfrentado a Brásidas en *Prof. virt.* 76A, y Méleto a Platón en 76B.

mismo matarse, por la de Clito?[68]. Pues las penas se intensifican inmoderada e irrazonablemente y lo que ocurre contra lo esperado[69] es más doloroso que lo que es conforme a lo previsto, si al esperar ver que alguien tenga prosperidad y fama se entera de que ha sido torturado, como le sucedió a Parmenión con Filotas[70]. ¿Quién podría afirmar que la cólera que usó Nicocreonte contra Anaxarco[71] era igual que la de Magas contra Filemón[72], aunque ambos habían sido insultados por ellos? Pues el primero hizo machacar y despedazar a Anaxarco con manos de mortero de hierro, mientras que el otro ordenó que el verdugo público pusiera la espada
F desnuda sobre el cuello de Filemón y después la soltara. Por eso Platón[73] calificó a la cólera de «nervios del alma» en la idea de que se intensifica con amargura y cede con mansedumbre.

---

[68] En la *Vida de Alejandro* (693C-694C) Plutarco narra en el cap. L el asesinato de Clito por Alejandro, en el cap. LII la pena de éste por su acción. También alude a ello Plutarco en *Coh. ira* 458B.

[69] Cf. *Coh ira* 463D y *Tranq. an.* 474E-F.

[70] En la *Vida de Alejandro* XLVIII y XLIX (692A-693C) Plutarco relata cómo Filotas, que era hijo de Parmenión, general de Alejandro, fue arrestado y ejecutado por sospecha de conspiración.

[71] Sobre Anaxarco cf. n. 46. Por haberse burlado de Nicocreonte, tirano de Chipre, éste tomó venganza sobre él tras la muerte de Alejandro. Véase Dióg. Laerc., IX 58-59.

[72] La anécdota de Magas y Filemón es expuesta con mayor amplitud en *De coh. ira* 458A. Magas era rey de Chipre y había sufrido las burlas de Filemón en una comedia de éste. El Rey logró capturar al poeta cuando regresaba a Atenas desde Egipto, pero tras la ficción de ejecución le dejó proseguir su viaje. Sobre Filemón, como representante de la Comedia Nueva, puede verse A. Lesky, *Historia de la Literatura Griega*, Madrid, Gredos, 1976, pág. 693.

[73] Platón, *Rep.* 411b. En contraposición a este pasaje, la misma cita, pero no atribuida a Platón, aparece discutida en *Coh. ira* 457B-C, donde Plutarco da más peso a la influencia del alma en el origen de la cólera.

Pues bien, queriendo evitar estas dificultades y otras semejantes afirman[74] que la intensificación y la violencia de las pasiones no suceden conforme al juicio, en el cual está la posibilidad de errar, sino que las heridas, las con- 450
tracciones y expansiones son las que reciben aumento o disminución por obra del elemento irracional. Sin embargo, parece que también existen diferencias en torno a los juicios. Pues unos juzgan que la pobreza no es un mal, otros que un mal incluso grande, otros todavía que es el mayor, de tal modo que se arrojarían desde lo alto de las rocas o en el mar[75]. En cuanto a la muerte, unos piensan que es un mal sólo por la privación de bienes, otros por las penas eternas y los castigos estremecedores bajo tierra. La salud del cuerpo es estimada por algunos como algo conforme a la naturaleza y útil, mientras para otros parece el mayor bien de los existentes. Pues ni existe

*alegría por la riqueza o los hijos* B

ni

*por el poder real que hace a los hombres iguales a dioses*[76],

y finalmente consideran que la virtud es inútil y carece de provecho si no va acompañada de la salud. De esta suerte parece que unos yerran más, otros menos, respecto a los juicios en sí mismos incluso.

---

[74] Sigue aludiendo a los estoicos. Cf. Von Arnim, *SVF*, III 468, pág. 119.

[75] Alusión a los versos 173-178 de Teognis sobre la pobreza; igualmente *Superst.* 165A, *Stoic. rep.* 1039F y *Comm. not.* 1069D citan los versos 175-176.

[76] Arifrón, *Peán a la salud* 3-4, frag. 1 Bergk y Diehl, frag. 1 Page (*Poetae Melici Graeci*, 813). También en *Frat. am.* 479A.

Pero no vamos ahora a refutar eso sino que a partir de ahí debemos aceptar esto otro, que incluso ellos conceden, que es diferente del juicio el elemento irracional, por el cual afirman que la pasión se vuelve mayor y más violenta, pues si bien discuten por el nombre y el término, ceden en realidad ante los que demuestran que el elemento pasional e
c irracional es diferente del que razona y juzga. En su libro *Sobre el desacuerdo* Crisipo dice[77]: «Cosa ciega es la cólera; unas veces no permite ver lo evidente, otras obscurece lo que comprendemos», y dice un poco después: «Pues las pasiones que sobrevienen apartan los razonamientos y todo lo que les parece de otra manera, empujando violentamente hacia las acciones contrarias a la razón». A continuación se sirve del testimonio de Menandro, cuando dice:

*¡Ay de mí, infeliz! ¿Dónde estaba mi mente,*
*en mi cuerpo aquel día,*
*cuando no prefería esto sino aquello?*[78].

D Y de nuevo Crisipo dice más adelante: «Aunque el animal racional se sirve naturalmente en cada caso de la razón y es gobernado por ella, sin embargo con frecuencia nosotros la rechazamos llevados por otro impulso más violento», reconociendo lo que resulta de la diferencia entre pasión y razón.

Porque es además ridículo, como dice Platón[79], el afirmar uno mismo que es mejor que sí mismo y de nuevo que es peor, y que es dueño de sí y que no lo es.

---

[77] Von Arnim, *SVF,* III 390, págs. 94-95.
[78] Kock, *CAF,* Menandro, frag. 567.
[79] Platón, *Rep.* 430e.

**11.** Pues, ¿cómo es posible que la misma persona sea superior e inferior a sí misma o que se domine y sea al mismo tiempo dominada, si en cierto modo cada persona no es de naturaleza doble y tiene en sí misma el elemento peor y el mejor? Porque, de ese modo, quien se sirve del elemen- E
to peor como obediente al mejor, es dueño de sí mismo y es mejor; quien, en cambio, deja que la parte mejor siga al elemento licencioso e irracional del alma y le sirva, es inferior a sí mismo, es llamado incontinente y está en contra de la naturaleza. Pues por naturaleza conviene que la razón, que es divina, guíe y rija el elemento irracional, que tiene su origen allí mismo desde el cuerpo, al que es natural que se asemeje, con el que es natural que participe y se llene de las pasiones, hundido en el cuerpo y mezclado con él, como muestran los impulsos que se mueven o detienen frente a los objetos corporales y que reciben violencia en los cambios y relajamientos del cuerpo. Por eso los jóvenes son rápidos e F
impetuosos, ardientes en sus aspiraciones, aguijoneados por la cantidad y el calor de la sangre[80], mientras que en los ancianos el origen del elemento concupiscente, situado en el hígado[81], se extingue y hace pequeño y débil, mientras que la razón se fortalece al debilitarse el elemento pasional al tiempo que el cuerpo. Esto, con seguridad, configura el carácter de la naturaleza de los animales frente a las pasiones. Porque, sin duda, no es por la rectitud o debilidad de sus 451
opiniones por lo que unos se presentan con fuerza e impulso ante lo que parece terrible, otros con miedos imposibles y temores del alma[82]. Al contrario, son las facultades que gobiernan en la sangre, la respiración y el cuerpo las que causan

[80] *De lib. et aegr.* 9, pág. 59 (vol. VII, fasc. 3 Ziegler-Pohlenz).

[81] Platón, *Timeo* 71a.

[82] Cf. *De lib. et aegr.* 9, pág. 58 (vol. VII, fasc. 3 Ziegler-Pohlenz) y el mismo símil en *Ser. num. vind.* 560C, pero con diferente sentido.

las diferencias entre las pasiones, como si el elemento pasional germinara de la carne como de una raíz y aportara con él su cualidad y su composición. Pero en los impulsos pasionales del hombre traicionan al cuerpo que sufre y se conmueve en él la palidez[83], el rubor, los temblores y latidos
B del corazón y a su vez de nuevo efusiones en la esperanza y espera de los placeres. En cambio, cuando el intelecto actúa no con pasión sino él consigo mismo, el cuerpo está tranquilo y descansa sin compartir ni participar en la actividad de la inteligencia, a no ser que tome contacto con el elemento pasional e intervenga lo irracional. Por esto se hace patente que son dos las partes del alma y que difieren en sus facultades respectivas.

**12.** Y en general, de entre los seres, ellos[84] lo afirman y es evidente, unos se gobiernan por un hábito, otros por naturaleza, por un alma irracional unos, otros por un alma racional e inteligente. De todas esas cosas en su conjunto participa el hombre y se halla en medio de esas diferencias mencionadas. Pues se contiene con el hábito, se alimenta por la naturaleza y se sirve de la razón y de la inteligencia.
C También tiene parte, en efecto, en lo irracional y posee, innato, el principio de la pasión que no es accesorio sino necesario[85] y que no debe ser en absoluto suprimido, sino que necesita cuidado y educación. Por esto el trabajo de la razón no es como el del tracio ni como el de Licurgo[86], cortar de

[83] *De lib. et aegr.* 6, pág. 55 (vol. VII, fasc. 3. ZIEGLER-POHLENZ). Recuérdese el frag. 31 LOBEL-PAGE de SAFO.

[84] Los estoicos. Cf. VON ARNIM, *SVF*, II 460, pág. 150.

[85] *An. procr.* 1015A.

[86] Con el trabajo del tracio, Plutarco debe aludir a un ejemplo que aparece en AULO GELIO, XIX 12, donde un campesino tracio podaba de raíz sus viñas, creyendo que así aportarían mayores frutos (véase BABUT,

raíz y destruir lo provechoso con lo dañino de la pasión[87], sino como el del dios de la vegetación[88] y el del dios de los viñedos[89], aminorar lo silvestre y suprimir lo inmoderado, después cultivar y preparar lo que es útil. Pues ni los que temen emborracharse vierten el vino en el suelo[90] ni los que temen el elemento conturbador de la pasión la eliminan, sino que unos y otros lo atemperan con la mezcla. Porque en los bueyes y en los caballos se intenta D suprimir las coces y los intentos de librarse de las riendas, no sus movimientos y actividad. También la razón se sirve de pasiones domeñadas y dóciles, sin cortar los nervios[91] ni escindir en absoluto la parte del alma que la sirve. Pues como dice Píndaro[92]:

*Bajo el carro el caballo.*
*En el arado el buey.*
*Quien delibera dar muerte a un jabalí*
*debe encontrar un perro animoso.*

---

*De la vertu éthique,* pág. 169, n. 227). La alusión a Licurgo, rey de Tracia, que cortó las viñas por odio a Dioniso, es bien conocida en cambio, cf. *Il.* VI 130, citada por Plutarco en *Aud. poet.* 15D-E donde no da, sin embargo, la versión habitual del hecho.

[87] *Vitios. pud.* 529B.

[88] Es Posidón quien recibe el apelativo de *Phytálmios.* También en *Sept. sap. conv.* 158E y *Quaest. conv.* 675F, 730D.

[89] Dioniso, así en *De esu carn.* 994A. Pero en el pasaje 675F, citado en nota precedente, ambos aparecen emparejados como «dioses del principio de la humedad y de la fecundidad».

[90] Platón, *Leyes* 773d, citado también en *Aud. poet.* 15E.

[91] Véase antes 449F y n. 73.

[92] Frag. 234 Snell. En *Tranq. an.* 472C aparece una cita más amplia.

Mucho más útiles que éstos son las pasiones como criaturas
que asisten a la razón y la intensifican en las virtudes: la
E cólera puede ayudar al valor si es moderada, el odio del mal
a la justicia y la indignación contra los que gozan inmereci-
damente de la suerte[93], cuando inflamando al alma de in-
sensatez e insolencia[94] necesitan contención. Pues, aun que-
riendo, ¿podría separar alguien de la amistad el amor, del
amor a la humanidad la compasión o el alegrarse y el penar
con otro de la verdadera benevolencia? Y si yerran quienes
rechazan totalmente el amor por la locura que produce, tam-
poco tienen razón los que censuran el comercio por engen-
drar avaricia. Algo semejante hacen los que suprimen el co-
rrer por el peligro de caerse y disparar por la posibilidad de
pasarse del blanco[95], y se disgustan con el canto porque al-
gunos cantan completamente desafinados. Pues como en los
sonidos la música no produce la armonía por la supresión de
F graves y agudos[96], ni en los cuerpos la medicina produce la
salud por la destrucción del calor y el frío sino por la pro-
porción y cuantificación en la mezcla de ambos[97], del mis-
mo modo en el alma nace la virtud ética al engendrarse por
obra de la razón equidad y moderación en las facultades y
emociones pasionales. Porque es el exceso de dolor, de ale-
gría o de temor en el alma lo que se parece a un cuerpo hin-
452 chado e inflamado, no la alegría, la pena o el temor. Y Ho-
mero, al decir admirablemente

[93] Cf. Von Arnim, *SVF*, III, pág. 100; Arist., *Ét. Nic.* II 1108b 1 ss.

[94] Platón, *Leyes* 716a.

[95] *Coh. ira* 459D.

[96] Véase antes 444E-F y n. 28.

[97] Es doctrina de muchos tratados hipocráticos. Véase W. Jaeger, *Paideia*, Méjico, 1957, pág. 809 ss.

*no cambia el color del valiente ni teme*
*en demasía*[98],

no suprimió el miedo sino el miedo excesivo, para que surja valor, no temeridad, audacia, no osadía. Por eso en los placeres se debe eliminar el deseo en exceso y en la defensa propia el excesivo odio al mal. Pues así el uno no será insensible, sino temperante, el otro será justo, no duro ni cruel. Pero si se suprimieran del todo las pasiones, si esto fuera posible[99], en muchos la razón sería más perezosa y débil, como un timonel cuando cae el viento[100]. Con seguri- B
dad, por advertir esto, los legisladores incluyeron en sus constituciones la ambición y la emulación de unos ciudadanos hacia otros, pero contra los enemigos intentaron suscitar y acrecentar el ardor combativo mediante trompetas y flautas[101]. Pues no sólo en la poesía, como dice Platón[102], el hombre inspirado y poseído por las Musas vuelve ridículo al artista con una técnica cumplida, sino que también en las batallas el elemento pasional y entusiástico resulta irresistible e invencible. Esto es lo que Homero afirma que los dio- C
ses infundieron en los hombres:

*Habiendo hablado así inspiró gran fuerza en el pastor de*
*[hombres*[103]

y:

---

[98] *Il.* XIII 284, y *Sobre la vida y poesía de Homero* 135 (ed. Bernardakis 7, 408), con igual cita.

[99] Véase antes 443C.

[100] Las metáforas del mar son especialmente frecuentes en Plutarco. Pasajes comparables a *Quaest. conv.* 663D-E y *Tuend. San.* 128F. Véase Fuhrmann, *op. cit.*, págs. 49-50 y 70 (n. 3 de pág. 69).

[101] En sentido opuesto, véase *Coh. ira* 458E.

[102] *Fedro* 245a, *Ion* 533a ss.

[103] Apolo a Héctor en *Il.* XV 262.

*No sin la ayuda de un dios éste actúa con tal furia*[104],

al añadir la pasión a la razón como incitación y vehículo. Verdaderamente es posible ver que éstos mismos con frecuencia incitan a los jóvenes con elogios y con frecuencia, por otra parte, los castigan con sus amonestaciones. Y de esto, a lo uno sigue el placer, a lo otro la pena; porque la amonestación y el reproche producen arrepentimiento y vergüenza, de los cuales el uno es una cierta clase de pena, la otra de temor[105]. Y de ésos fundamentalmente usan en sus correcciones. Como también dijo Diógenes, cuando era
D elogiado Platón: «¿Qué tiene de venerable ese que, siendo filósofo tanto tiempo, no ha molestado a nadie?»[106]. Pues no se podría llamar tanto a estos estudios «asideros de la filosofía», en frase de Jenócrates[107], como a las pasiones de los jóvenes, vergüenza, deseo, arrepentimiento, placer, pena, ambición. Cuando la razón y la ley toman en éstas un asidero armonioso y saludable, ponen convenientemente al joven en buen camino. De este modo tenía razón el pedagogo laconio[108] al decir que haría al muchacho gozar con los bienes y afligirle con los males. Pues no se puede mostrar mayor ni más hermoso fin que éste en la educación debida a un hombre libre[109].

---

[104] Se refiere a Diomedes, *Il.* V 185.

[105] Cf. Von Arnim, *SVF,* III 409, pág. 98 ss.

[106] Semejante es el comentario sobre Carilo en *Adulat.* 55E, *Apophth. Lac.* 218B y *Inv. et od.* 537D, hecho por un espartano en el primero y tercero, por Arquidámidas en el segundo.

[107] Cf. Dióg. Laerc., IV 10.

[108] Cf. *Virt. doc.* 439F.

[109] Véase Platón, *Rep.* 401e-402a, *Leyes* 636d, 653a-c y Arist., *Ét. Nic.* II 3 (1104b 8-12).

# ÍNDICES

# ÍNDICE DE NOMBRES

# ÍNDICE GENERAL